

《大乘義章》的佛性說
釋恆清
佛學研究中心學報·第二期
1997.07 出版
p.25-52

25 頁

《大乘義章》的作者淨影慧遠（523-592）（註 1）是南北朝後葉之義學大師，亦是地論南道學派的集大成者。由於他精通義學，著述量豐理深，被後世譽為「隋代三大師」，與天台宗的智顛（538-597）與三論宗的吉藏（549-623）齊名。慧遠本姓李，祖籍敦煌，後來寓居上黨的高都，年十三時即從僧思禪師得度，並從阿闍梨湛律師遍學小大經論，二十歲受具足戒，以法上為和尚，順都為阿闍梨，慧光十大弟子為尊証。隨後慧遠又跟隨大隱律師五夏學習四分律，得以剖析約斷滅淨犍度，使之理會文合。歷經多年對經律論三藏的鑽研後，慧遠最後專師法上學教，（註 2）通達義理微奧，延承地論之學。

承光年間，北周武帝在鄴集眾僧於宮殿，敘議廢教，當時五百餘僧眾中，唯獨慧遠神色自若與武帝數番論辯，嚴詞抗諫，其不顧生命護教的精神，曾令上統等諸師感動得泣而謝之。周武法難期間，慧遠潛隱於汲郡西山，專誦《法華》、《維摩》等經。隋朝立國後，慧遠大開講筵，帝敬重之，敕住興善寺，後又為慧遠建淨影寺。《續高僧傳》記載，慧遠在淨影寺「常居講說，弘敘玄奧辯暢奔流，吐納自深宣談曲盡，於是四方投學七百餘人，皆海內英華。」（註 3）可見其弘化之深。慧遠深闡佛理，

註 1：有關淨影慧遠的傳記，參閱《續高僧傳》卷 8，《大正藏》卷 50，頁 489 上-492 中。

註 2：法上師承慧光，而慧光又師承勒那摩提學《十地經論》。慧光為地論宗之元匠。

註 3：《續高僧傳》卷 8，《大正藏》卷 50，頁 491 上。

26 頁

又勤於講述，隨講出疏，共有《地持疏》五卷、《華嚴疏》七卷、《涅槃疏》十卷。《維摩》、《勝鬘》、《壽觀》、《溫室》等經並勒為卷部，四字成句，綱目備舉。另有重要著作《大乘義章》十四卷、《法性論》等凡二十部一百餘卷，可見著述之豐。

《大乘義章》猶如一部佛教法義的小百科全書，以法數類聚方式詳釋重要的佛教詞彙。《續高僧傳·慧遠傳》說：「《大乘義章》十四卷，合二百四十九科，分為五聚，調教法、義法、染、淨、雜也，並陳綜義差，始近終遠，則佛法綱要，盡於此焉，學者定宗不可不知。」，(註 4) 然依現行本，則有二十卷，二百二十二門，缺「雜法聚」。其內容目次如下：

1. 教法聚—經典編，共三門。
2. 義法聚—教義編，包括佛性義、二諦義、八識義等，共二十六門。
3. 染法聚—實踐編染緣起，包括煩惱義、苦報義等，共六十門。
4. 淨法聚—實踐編淨緣起，包括五戒義、六波羅蜜義等，共百三十三門。

《大乘義章》各篇之法數多從小數漸次增至大數，自六世紀後，中國佛教頗流行這種以法數自小至大排列的類書。(註 5)《大乘義章》含蓋內容很廣，義旨明晰，成為佛教術語解說的主要參考。由於慧遠屬地論學派，故其詮釋多以真心緣起之立場立論，雖如此，慧遠亦參酌當時流行的成實、攝論、毗曇、三論等諸學派的教義，對了解南北朝時這些教派思想頗有助益。再者，《大乘義章》引証賅博，廣引大小顯密之諸經論釋，保留了不少珍貴的一手資料。

慧遠的佛性思想主要出自《大乘義章·義法聚》中的〈佛性義〉一章，此章置於「義法聚」之首，其內容之詮釋詳細且有系統，可見慧遠對佛性義之重視。(註 6) 他將佛性分五部分論述，分別為：

註 4：《續高僧傳》卷 8，《大正藏》卷 50，頁 491 下。

註 5：慧遠的師父法上即曾撰《增一數法》四十卷；智顓亦撰有《法界次第初門》，建立修禪六十科之法數。

(一)釋名，(二)辨體，(三)料簡有無內外三世當現之義，(四)明因義，(五)說性所以。

以下依序詳論慧遠的佛性說。(註 7)

一、釋名：佛性的意義

慧遠將佛性的意義分成「佛」和「性」二字加以解釋，他說：

佛者是其中國之言，此翻名覺，返妄契真，悟實名覺，舉佛樹性，故明佛也。(註 8)

「佛」(Buddha)是「中國之言」，所謂的「中國」是泛指佛法傳播的地帶，而此處的「中國」顯然是指佛教發源地印度，而中國之「言」則是指佛典使用的印度語言—梵語。Buddha 的中文義譯為「覺」，含有「返妄契真、悟實」的意思。事實上，Buddha 一字是梵文動詞 budh (enlighten)的過去分詞當名詞用，((註 9)意思是「覺者」(enlightened person)。總之，佛(覺者)字義明顯可知，至於「覺悟」的內涵為何，則非三言兩語可道盡。

「佛」與「性」合用時，其意義因不同經論或論師的詮釋而顯得多

註 6 :根據《續高僧傳·法上傳》，慧遠之師法上曾撰《大乘義章》六卷，《佛性論》二卷，與慧遠的著作《大乘義章》及其中的〈佛性義〉同名。可惜法上的著作已佚失，無從比較兩人思想之異同，但從兩人著作同名之事實而言，想必慧遠深重其師之影響。

註 7 :參閱廖明活〈淨影慧遠的佛性學說〉，《中國文哲研究期刊》，第四期，1994 年，頁 263-286；富貴厚章信，〈淨影慧遠□佛性說〉，收於橫超慧日編，《北魏佛教□研究》，平樂寺書店，昭和 53 年，頁 205-243。

註 8 :《大正藏》卷 44，頁 472 上。

註 9 : Budh (覺悟) 加上字尾-ta 即成為其過去分詞 buddha，如當成有主動意味的名詞，即指「覺悟者」。

樣而豐富。若依字源考証，佛性一詞與「如來藏」(Tathagatagarbha)有密切關係。如來藏是「如來」(tathagata)與「藏」(garbha)的合語，而「如來」又是「如」(tatha)與「來」(agata)，或「如」與「去」

(gata)的合語。「如去」意為「乘如實道而去」，指由生死到涅槃的解脫過程，「如來」意為「乘如實道而來」，指由涅槃入生死的慈濟過程。

「藏」亦有二義：一為「胎兒」(embryo)，二為「胎藏」(womb)，因此「如來藏」可譯為「如來胎兒」或「如來胎藏」，前者象徵眾生如如來胎兒，因為它是成為如來的要因，現階段雖處於因位，未來必定可成如來，故有「因」(dhatu) 義和「所藏」義，而後者象徵蘊藏已具足的如來智慧德相，故有「果」義，和「能藏」義。雖然「佛性」與「如來藏」(tathagatagarbha) 的意義密不可分，但根據一些學者的研究，佛性並非譯自 tathagatagarbha，而是譯自 buddhadhatu，buddhagotra 或 buddhagarbha。另一個譯成佛性的原因，可能是與中國傳統思想中人「性」、本「性」的意涵有關。因此，在中國佛教，佛性一詞逐漸取代了如來藏。

慧遠從四方面解釋「性」的意義：「種子因本」、「體」、「不改」、「性別」。

註 10:小川貫一在其所著的〈佛性□ buddhatva 〉，(《印度學佛教學研究》第 11 卷第 1 期，頁 544-545) 中比較漢譯與梵本的《寶性論》，發現「佛性」一詞譯自 buddhadhatu，tathagata-dhatu，gotra 或 garbha。篠因正成則認為 buddha-dhatu 才是佛性的原語，因 dhatu 除了有「因」義(dhatu=hetu) 之外，還有「性」義(dhatu=dharmata)，參閱〈佛性□□□原語〉，《印度學佛教學研究》第 11 卷第 1 期(1963 年)，頁 223-226。高崎直道亦有同樣的看法(參閱 " Dharmata， Dharmadhatu， Dharmakaya， and Buddhadhatu-Structure of the Ultimate Value in Mahayana Buddhism， " Indogaku Bukkyogaku Kenkwa 14， March， 1966， pp.78-94) 。

註 11:參閱 Whalen Lai， "The Awakening of Faith in Mahayana: A Study of the Unfolding of Sinitic Mahayana motifs " (Ph.D. Dissertation， Harvard University， 1975)， pp.107-115.

(一)、種子因本義：

所言種者，眾生自實如來藏性，出生大覺，與佛為本，稱之為種。種猶因也，故經說言：「云何名性？性者所謂阿耨菩提中道種子。」

慧遠認為眾生實有如來藏性，亦即有佛性。慧遠一開始即能點出佛性與如來藏為同義詞，可見其對真常系思想有全面的瞭解。由於佛性能出生與佛無異的大覺，故佛性有「種子」和「因」的意義，慧遠舉《大般涅槃經》中所說的「佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子」為經證，也就是說佛性即是諸佛能成正等正覺的中道種子和原因。慧遠此處所言的種子，並非唯識學中所說的種子（bija），而是如來藏系所說的種性義（garbha），這可從他所引的《大智度論》的經文得知：「性者名本分種，如黃石中所有金性，白石銀性，一切眾生涅槃性。」

種子含有種性義，而種性又含何義呢？慧遠在《大乘義章》卷九中的「二種種性義」對種性有較詳盡的解釋。他依《地持經》將種性分為「習種性」與「性種性」，而其中「性種性」與上面所說的「種子」、「因性」意義更相近。慧遠解釋說：

性種性者從體為名，無始法性說之為性。此之法性本為妄隱，說之為染，隨修對治離染始顯，說以為淨。始顯淨德能為果本，目之為種。此乃顯性以成種，故名為性種，種義不變，故復名性。（註 14）

註 12:《大正藏》，卷 44，頁 472 上。此段經文引自南本《大般涅槃經·獅子吼菩薩品》卷 25，（《大正藏》卷 12，頁 768 上），或北本《大般涅槃經·獅子吼菩薩品》卷 27，《大正藏》卷 12，頁 523 下。

註 13:《大正藏》卷 44，頁 472 上，引自《大智度論》卷 32，《大正藏》卷 25，頁 298 中。

註 14:《大乘義章》卷 9，《大正藏》卷 44，頁 651 下。

約體而言，性種性者「無始法爾」且不變，故可稱之為「性」，而此性種性（如來藏或佛性）因為「本為妄隱」才有染法，但隨著修治能離染顯淨。始顯的淨德是涅槃之「果本」，亦即本具的清淨「性種

」，也就是《大智度論》所說的黃金中本具金性，白石中本有銀性。慧遠更進一步將二種性與二佛性相比配：「法佛性」即「性種性」，「報佛性」即「習種性」。法佛性的本有體性在因位和果位時，「體無增減，唯有隱顯、淨穢」的差異而已，因此「法佛之性轉名性種」。(註 15)以上慧遠從「種子因本」的意義解釋佛性，基本上符合印度佛教如來藏的基本學說。

(二)、體義：依「體」解釋佛性，慧遠分成四方面加以說明。

1. 佛因自體：「佛因自體，名為佛性，謂真識心。」(註 16) 首先，慧遠認為作為成佛之因的佛性，其自體即是真識心。何謂真識心？慧遠於其《大般涅槃經義記》說：「如來藏者，佛性異名，是真識心。」(註 17)可見他將如來藏、佛性及真識均視為同義詞。在《大乘義章》卷三末的「八識義」中，慧遠對真識有詳盡的解說。雖然慧遠將阿賴耶識亦列為真識的八個異名之一，(註 18)可是基本上他的真識義偏重如來藏思想，與傳統瑜伽學派所說的阿賴耶識，意義有很大差異。這可由慧遠強調真識具有過恆沙佛法的「不空」意義得知，他說：

有人宣說諸法空義，以為真識。對治此執，說真不空。於此識中，具過恆沙一切佛法，云何名空？故《勝鬘經》中說為不空如來藏矣。」(註 19)

註 15:《大正藏》，卷 44，頁 472 上。此段經文引自南本《大般涅槃經·獅子吼菩薩品》卷 25，(《大正藏》卷 12，頁 768 上)，或北本《大般涅槃經·獅子吼菩薩品》卷 27，《大正藏》卷 12，頁 523 下。

註 16:《大正藏》卷 44，頁 472 上，引自《大智度論》卷 32，《大正藏》卷 25，頁 298 中。

註 17:《大乘義章》卷 9，《大正藏》卷 44，頁 651 下。

註 18:慧遠列舉八個阿賴耶識的異名：藏識、聖識、第一義識、淨識、真識、真如識、家識、本識。《大正藏》卷 44，頁 524 下-525 上。有關慧遠之心識思想，參閱廖明活，〈淨影慧遠的心識思想〉，《中國文哲研究集刊》，第三期，1993 年，頁 391-416。

由上引句可見慧遠的真識心，即是如來藏。

2. 佛果自體：「佛果自體，名為佛性，所謂法身。」從因位而言，佛性即是如來藏（真識心），而從果位而言，即是法身。慧遠對法身的定義是：「法者所謂無始法性，此法是其眾生體實，妄想覆纏，於已無用。後息妄想，彼法顯了，便為佛體，顯法成身，名為法身。」（註 31）如此定義下的法身，正是《勝鬘經》所說的「如來法身不離煩惱藏，名如來藏」，眾生無始以來本具的法體，不但具足無量恆沙佛法，而且有積極性的覺照作用，因此能達到止息妄法，顯了佛法的「佛果」。慧遠所說的法身覺照，即是《大乘起信論》所說的真如內熏的作用。

3. 通於佛因佛果的覺性：「通就佛因佛果，同一覺性，名為佛性。其猶世間麥因麥果，同一麥性。」（註 22）屬於「佛因」的真識心（如來藏）和屬於「佛果」的法身，雖然有隱顯、和染淨的不同，卻具同一覺性，如同麥芽和麥果，雖其「麥相」有異，其「麥性」相同。

4. 諸法自體：「通說諸法自體，故名為性。此性唯是諸佛所窮就佛以明諸法體性，故云佛性。」（註 23）就諸法的自體而言，其體性即是佛性。

慧遠將以上所舉的四佛「性」義的前三者說為「能知性」，僅遍於有情眾生，而不通於草木瓦石等無情，因為有情眾生才具「開覺」的能知性。後者為「所知性」，遍及有情和無情，此意義下的「所知性」偏重法性義，有如《大智度論》所說的在非情數中，名為法性，在有情數中，名為佛性。

（三）不改名性：

慧遠將佛「性」不改的特點分四方面解釋。

註 19: 《大乘義章》卷 3，《大正藏》卷 44，頁 540 上。

註 20: 《大乘義章》卷 19，《大正藏》卷 44，頁 837 下。

註 21: 《勝鬘經》《大正藏》卷 12，頁 221 上。

註 22: 《大乘義章》卷 1，《大正藏》卷 44，頁 472 上。

註 23: 同上。

1. 因體不改：「因體不改，說之為性。非謂是因常不為果，說為不改。此就因時，不可隨緣返為非因，故稱不改。」（註 24）佛性的因體不改，並不是義謂其常住因位不為果，而是指作為佛因的真識心得果之時，因名雖改為法身，其因體不亡。再者，因體「不可隨緣返為非因」，意思是說雖然清淨的因體會隨緣成染相，可是其淨性不會隨緣而「返為非（清淨）因」。

2. 果體不改：隱為因體的佛性固然是「隨緣而不變」其淨性，顯為法身的佛果，亦可「不變而隨緣」，故說佛性果體不改。

3. 通就因果自體不改：由於佛因和佛果的自體不變，眾生依之得以究竟成佛。

4. 諸法體實不改：諸法雖隨緣而有內外、染淨的不同，然其體性平等、一味無有差別。

（四）性別名性：

慧遠解釋如下：

性別有四：一明因性別異於果。二明果性別異於因。第三通就因果體性別異非情。故經說言：「為非佛性，一切草木石等，（離如是無情之物）說於佛性。四就一切諸法理，實別於情相虛妄之法，名之為性。（註 25）

在上面的「不改名性」中，慧遠依因、果、因果，諸法之實體的不改解釋佛「性」，此處卻以性「別」解釋佛「性」，看似矛盾，其實不然。他所謂的佛「因性」有別於「果」，和佛「果性」有別於「因」，是指染法覆纏的「佛因性」有別於清淨的「佛果相」，而本具清淨的「佛果性」有別的隱含染法的「佛因相」，雖然約究竟自體而言，二者無有差

註 24:《大乘義章》卷 1，《大正藏》卷 44，頁 472 上。

註 25:《大乘義章》卷 1，《大正藏》卷 44，頁 472 中。

異。再者，慧遠依《涅槃經》的說法，就佛因和佛果的體性揀別一切草木等無情之「非佛性」，和有情眾生之「佛性」，以突顯佛性的意義。最後，慧遠就諸法的真實理體有別於世間各種虛妄染法，加以界

別佛性的意義。

總括而言，慧遠認為可從四個層面解釋佛性的意義：佛性為出生大覺的「種子因本」，佛性是通於「佛因」的諸法體性，佛性因為其因體、果體在本質上無有變異，故有「不改」的特性，雖然佛性體性不改，但是就其因性有別於果相，果性有別於因相而言，佛性還是有「性別」可言的。

二、佛性的體狀

慧遠雖然以上舉的四義來定義佛性，但是他也認為佛性「妙旨虛解，義無不在，義無不在故，無緣而非性，無緣而非性故，難以定論。」因此，許多經論或說生死為佛性，或說涅槃為佛性，或說為因、果、非因非果、空、有、非空非有、一切善惡無記……，如是一切無非佛性。由於佛性的廣義性，慧遠以「增一法數」的方式分一門、二門、乃至三十三門，來解釋佛性的體狀，而其所謂的「一門」是：

「所言一者，雖復緣別染淨之殊，性旨一味，湛然若虛空，故云一也」(註 26)

這乃指佛性雖緣別而有染淨相之不同，但是體性可以「一味」湛然如虛空含蓋之。

佛性的體性若以「二門」，即二個相對的概念來解釋的話，可分為四種：

註 26:《大乘義章》卷 1，《大正藏》卷 44，頁 472 下。

33 頁

(一)、染淨分二：

慧遠解釋佛性的染淨二門說：「約緣分二。緣有染淨，染謂生死，淨謂涅槃。生死涅槃體皆是性故。」(註 27)佛性本是一味湛然，但如隨順染緣，則落入「生死」的染門，而當覺性離妄隨順淨緣，即可証入「涅槃」的淨門。

(二)、體用分二：

「體用分二，廢緣論性，性常一味，是其體也。隨緣辨性，性有淨穢，是其用也。」(註 28)若以體用二分論佛性，則佛性背緣從性，

性常一味是其「體」，而佛性背性從緣而有淨穢之相，是其「用」。

(三) 能所分二：

能所分二：一能知性、二所知性。能知性者，謂真識心，以此真心覺知性故，與無明合，便起妄知，遠離無明，便為正智。...此能知性局在眾生，不通非情。...所知性者，謂如法性實際、實相、法界、法住、第一義空...此所知性，該通內外。
(註 29)

若以能知和所知性論佛性，則其能知性指具有真心覺知特性的真識心而言。真識心若與無明染法合，便起妄知而淪於生死。相反的，若與淨法相應，便起正智而証入涅槃。慧遠根據《涅槃經》所說的「為非佛性說於佛性。非佛性者，所謂一切牆壁瓦石」，(註 30) 認為只有有情眾生才具此能知性的佛性，並不遍及無情如草木牆壁瓦石等。無情眾生因無真心覺知性，既不會起妄知亦不會起正智，因此不具能知性的佛性。無情是否有佛性或能成佛，在中國佛教思想史上，曾是一個很重要的議題，性宗和相宗，華嚴宗和天台宗都曾有過深入的論辯。在天

註 27:《大乘義章》卷 1，《大正藏》卷 44，頁 472 下。

註 28: 同上。

註:29 同上。

註 30:《涅槃經》卷 36，《大正藏》卷 12，頁 581 上。

35 頁

台宗湛然(註 32)之前，性宗的大師們大都與慧遠一樣，主張無情不具真心覺知性，例如吉藏曾說：「眾生有心迷故，得有覺悟之理，草木無心故，寧得有覺悟之義？喻如夢覺，不夢則不覺。」(註 33)此與慧遠所說的「如草木等，無智性故，無有夢知，亦無悟知」，(註 34) 看法是一致的。至於佛性的「所知性」是指法性、實際、真如、第一義空、中道等理體。此所知的「佛性性」(或稱「理佛性」)如虛空遍一切處，故能涵攝有情與無情，因此就所知性而言，無情亦可說有佛性。慧遠如此的瞭解佛性，與吉藏、法藏、澄觀等的觀點大致相同。(註 35)

(四) 對果分二：

一法佛性，二報佛性。法佛性者，本有法體，與彼法佛體無增

減，唯有隱顯淨穢為異。...報佛性者，本無法體，唯於第八真識心中，有其方便可生之義。(註 35)

佛性若依二種佛身而言，有法身的佛性和報身的佛性。法佛性與法身佛的法體無有差異，僅有隱顯淨穢的不同，如同礦中金與冶煉出的黃

註 31:參閱釋恆清，《佛性思想》，東大圖書，1997，頁 253-271。

註 32:湛然是天台宗第九祖，他在《金剛錒》中力辯無情有性。參閱釋恆清，「無情有性與深層生態學」，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，1996，頁 17-42。

註 33:《大乘玄論》卷三，《大正藏》卷 45，頁 40 下。

註 34:《大乘義章》卷一，《大正藏》卷 44，頁 472 下。

註 35:吉藏在《大乘玄論》卷三說：「以依正不二故，眾生有佛性，則草木有佛性。」(《大正藏》卷 45，頁 40 下)；法藏在《探玄記》卷十六說：「圓教中佛性及性起，皆通依正。是故成佛具三世間。國土身等皆是佛身，是故局唯佛果，通遍非情。」(《大正藏》卷 35，頁 405 下 -406 上)；澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》卷三十說，「若以相從性，第一義空無所不在，則牆壁等皆第一義空，云何非性？」(《大正藏》卷 36，頁 280 中。)

註 36:《大正藏》卷 44，頁 473 上。

36 頁

金本質上並無差別。慧遠把此法佛性稱為覺，且能起覺照之用。而報佛性的特性在於其有「可生」之義，慧遠在解釋報身佛意義時，有更清楚的說明：

報身佛者，酬因為報，有作行德，本無今有，方便修生。修生之德，酬因名報，報德之體名之為身。又德聚積亦名為身。報身覺照，名之為佛。(註 38)

慧遠將報佛性視為第八真識心，此真心能方便修行，「可生」諸德，因而獲得的酬報之體，即為報身，亦有覺照之用。法佛性如金礦本具金性，而報佛性如經過方便提煉出來的金器，兩者息息相關。如果眾生不具一切功德的法佛性，縱使有多大的方便修行，根本無法薰發生

出諸德，同樣的，若沒有「可生」性的報佛性，縱有本具德性的法佛性，還是不能開顯法佛性。這就是慧遠說的「無報（佛性）法（身）則不顯」，亦可說「無法（佛性）報（身）則不立」。

慧遠以「三門」解釋佛性時，將之分成四種：(1)約緣分三，(2)約緣就實分三，(3)體相用以分三，(4)對果分三。「約緣分三」包括不善五陰、善五陰、佛果五陰。五陰是構成生命體的色、受、想、行、識，「不善五陰」是指凡夫的有漏五陰，其為真妄和合，若攝陰從妄，則落入生死，若攝陰從真，就是真心可稱之為佛性。「善五陰」是指十地中三乘聖人的無漏五陰，為真心緣法而成，當然更可稱為佛性。「佛果陰」是指眾生經過修行後證得佛果德的五陰，與善五陰相同，不過更為圓滿。

「約緣就實分三」，包括染性、淨性、非染淨性。佛性在生死為染性，在涅槃為淨性，然就實相論佛性時，則其超越染淨，故名為非染淨

註 37: 慧遠乃依據《大乘起信論》所說：「從本已來，有大智慧光明義故，自性清淨識知義故，遍照一切法界義故，名為本覺。」《大正藏》卷 44，頁 837 下。

註 38: 《大正藏》卷 44，頁 838 上。

37 頁

性。「體相用分三」指真如佛性的「體大」，真如具無量功德的「相大」，和真心起法界染淨的「用大」。(註 39)「對果論三」指法佛性、報佛性、應佛性。法佛是體、報佛是相、應佛是用，而應佛性之用是由「感應」而來。慧遠解釋應佛有二：「一者法應，以得現化法門力故，普門皆現。二者報應，以本大悲大願力故，隨物異示」，(註 40)可見法佛性、報佛性、應佛性三者之間的關係。

佛性若從「四門」解釋時，慧遠舉出三組，而前二組可互相比照如下：

- (一) 一闡提有，善根人無的佛性—不善陰佛性。
- (二) 善根人有，一闡提無的佛性—善五陰佛性。
- (三) 一闡提與善根人俱無的佛性—佛果陰佛性。
- (四) 一闡提與善根人俱有的佛性—理性佛性。

上列左邊的的四種佛性是《大般涅槃經》在解釋一闡提是否佛性時提出的。(註 41) 一闡提是指「多欲者」，「斷善根」、「犯五逆

罪」、「極惡」的眾生。一闍提是否有佛性曾有不同的說法，（註 42）雖然在《大般涅槃經》中最後判定一闍提有佛性定可成佛，然而「迦葉菩薩品」第十二之四說不可言一闍提定有性或定無佛性，而是或有或無。一闍提屬於真妄和合的有漏五陰，從妄染邊而言，一闍提可謂極惡眾生，但是從真心邊而言，一闍提還是有佛性，這種一闍提有善根人無的佛性，慧遠稱為「不善陰佛性」。

善根人有，一闍提沒有的佛性，慧遠稱之為「善五陰佛性」，因為居於十地階位的善根人，經過長期修習淨法，才能有無漏五陰，一闍提未經薰修之前，當然不能說有善五陰佛性。再者，慧遠稱善根人與一

註 39: 慧遠是依據《大乘起信論》所說的「三大」。

註 40: 《大正藏》卷 44，頁 473 中。

註 41: 參閱《大正藏》卷 12，頁 574 下。

註 42: 法相宗堅持一闍提無有佛性，性宗則主張一闍提有佛性。在《大般涅槃經》中前後有不同的說法，但最後還是判定一闍提有佛性。

38 頁

闍提均無「佛果陰佛性」，因為他們；均未證佛果，自然不具。最後，兩者均有的佛性，稱之為「理性佛性」，慧遠解釋說：

廢緣談實，實之處無緣。以無緣故，真體一味。非因非果，與涅槃中非因非果性，其理一也。（註 43）

理佛性是指超越隨緣的相用和因果的「真體」，與涅槃的超越因果分別相一樣，猶如虛空非內外遍一切處，（註 44）在此意義下的佛性，不但善根人有佛性，一闍提亦有佛性。根據以上慧遠的二組四門佛性的相配對，理佛性遍及一闍提和善根人等有情眾生，其實，在此意義下的理佛性，可推衍至草木瓦石等無情亦有佛性，不過，慧遠一直未曾明確提及草木亦可成佛，天台宗的荊溪湛然是主張無情有性可成佛的代表人物，（註 45）其佛性學說比慧遠更具創見和積極性。

慧遠所舉第三組的四門佛性為（一）因性、（二）因因性、（三）果性、（四）非因非果性，若以「五門」論之，則再加（五）果果性。這完全是跟據《涅槃經》的說法：（註 46）「言因性者所謂生死十二因緣，能與菩提作因緣，故名為佛性。」十二因緣是指無明

、行、及至老死的十二個生死的緣生法，雖然十二因緣是虛妄法，但都是真心隨緣而起，若能攝緣歸真，這是可成大覺，故說十二因緣可做涅槃因。

至於「因因性」，慧遠解釋說：「言因因者，謂菩薩道，道起必由十二因緣生，從因起因，故曰因因。」（註 47）《涅槃經》說因因是指觀察十

註 43:《大正藏》卷 44，頁 473 中。

註 44:《大般涅槃經》的「迦葉菩薩品」第十二之一說「眾生佛性非內非外，猶如虛空非內非外。如其虛空有內外者，虛空不名為一為常，亦不得言一切處。虛空雖復非內非外，而諸眾生悉皆有之，眾生佛性亦復如是。」《大正藏》卷 12，頁 562 下。

註 45:參閱湛然的《金剛錒》，《大正藏》卷 46，頁 781-785。

註 46:《大般涅槃經·師子吼菩薩品十一》卷 27，《大正藏》卷 12，頁 524 上。

註 47:《大正藏》卷 44，頁 473 下。

39 頁

二因緣的智慧，而慧遠則把它擴充包括智慧的菩薩道。菩薩道是由體認十二因緣法而起，而菩薩道本身是証得菩提的因，因為是從因而起的因，故稱因因。

「果性」是指大菩提，由智慧觀照十二因緣法而証得無上菩提，於觀智而言，菩提是果。「果果性」是指大涅槃，依大菩提的覺悟，而証得的涅槃寂靜，於觀智而言，涅槃是果中之果，故稱「果果性」。慧遠更進一步分別「果性」為「方便菩提有作之果」，而「果果性」為「性淨涅槃無作果也」。（註 48）雖然方便菩提和性淨涅槃都是「果」，若隨義分之，則方便菩提屬於有作，性淨涅槃屬於無作之果。再者，以菩提和涅槃之間的關係而言菩提有「能顯」義，故可說為「因」，涅槃有「所顯」義，故可說為果。

至於第五門的「非因非果性」慧遠解釋說：

非因果者，如實法性，旨通染淨，而非因果，故（涅槃）經說言非因非果，名為佛性，廢緣談實，就體指也。（註 49）

佛性為非因非果，是就佛性非生滅法，常恆不變的如實法性而言，雖然它可隨緣而通染淨，但其自體超越因、果的分別，故名為「非因非果」。

慧遠依《涅槃經·迦葉菩薩品》以乳的生熟程度，分佛性為「六門」：(註 50)

1. 雜血乳—凡夫佛性
2. 出血乳—須陀含和斯陀含佛性
3. 酪—阿那含佛性
4. 生酥—阿羅漢佛性
5. 熟酥—辟支佛至十地菩薩佛性

註 48: 《大正藏》卷 44，頁 474 上。

註 49: 《大正藏》卷 44，頁 473 下。

註 50: 《大般涅槃經》卷 35，《大正藏》卷 12，頁 571 下。

40 頁

6. 醍酥—如來佛性

「血」象徵無明、行等一切煩惱，「乳」代表善五陰，凡夫心中同時具有煩惱和善五陰，故稱其佛性為「雜血乳」。須陀含和斯陀含斷少煩惱，猶如「出血乳」。阿那含、阿羅漢、緣覺、菩薩之去染顯淨依序增長及至如來達到最圓滿，猶如生乳漸次提煉成為酪、生酥、熟酥，直到最美味的醍醐。

慧遠又依《涅槃經》分佛性為「七門」：「涅槃河中，有七眾生，不離性水。性隨人別，亦分七種。」(註 51)《涅槃經》以河中的七種魚類在水中出沒的狀況比喻其佛性的差異，而慧遠則以人在水中沈浮的狀況比喻其修行的層次：

1. 常沒——闍提（常沒三惡道）
2. 暫出即沒—凡夫外道、小乘等人（雖作善業，以不堅固還墮三惡道）
3. 出已即住—忍心世第一法（畢竟永出三惡道）
4. 住已觀方—須陀洹（觀察四聖諦）
5. 觀方已行—斯陀含
6. 行已後住—阿那含
7. 水陸俱行—阿羅漢、緣覺、菩薩及至如來

其次，慧遠再根據《寶性論》以「十門」解釋佛性，即 1. 體性，

2. 因性，3. 果性，4. 業性，5. 相應性，6. 行性，7. 時差別性，8. 遍處性，9. 不變性，10. 無差別性。「體性」有三：1. 如來藏，此是染時之體，2. 法身，是淨時之體，此二就眾生染淨不同時而說。3. 真如體，是就融通染淨諸法一味的理體而言。三者的總合就是佛性的「體性」。佛性的「因性」指信心、般若、三昧和大悲四種。此四種因性，能去除四障：信樂大乘，可斷除一闡提的謗法，無分別的般若可破外道的我執，三昧可除聲聞的怖畏生死，菩薩大悲可對治獨覺的不樂利益他人的捨心。四障除後，自然可証得法身常樂我淨的四德。

佛性的「果性」是指果德，佛性之體隨淨緣熏習成德，德滿即成佛果。果德雖多，不外乎常、樂、我、淨四德。此四德可對治「四倒」和

註 51: 《大正藏》卷 44，頁 474 中。

41 頁

除「四障」，四倒是指小乘聲聞和緣覺於佛果起無常、無樂、無我、無淨想。至於「四障」，慧遠乃根據《勝鬘經》而做如下的解釋：

除四障者，一者緣相，謂無明地，對除彼故，說果為淨。二者因相，謂無漏業，以有此業，能招變易不得自在，對治彼故，說佛真我。三者生相，謂意生身是苦法故，不得真樂，對治彼故，說果為樂。四者壞相，謂變易死，不得真常，對除彼故，說果為常。(註 52)

「無明住地」(avidyavasa-bhumi)為五種住地煩惱之一，慧遠在《大乘義章》第五卷有詳盡的解說。(註 53) 無明住地是一切無知煩惱的根本，當無明住地除盡，即得無餘涅槃的「淨」德。上面引句中所說的「因相」指修治無明而起的無漏業，而此無漏業為因，而生變易果，不得自在，(註 54) 若能斷三乘聖人的變易生死，即可証「我」德；再者，若能斷意生身和變易死，即可證得「樂」、「常」的果德。

佛性的「業性」有二個作用，一是厭苦，二是欣求涅槃，因此《勝鬘經》中說眾生若沒有如來藏具行動力的「業性」，就不會想厭棄種種

註 52:《大正藏》卷 44,頁 475 上;《勝鬘經》,《大正藏》卷 12,頁 219 下-220 下。

註 53:五住地煩惱即 1. 見一切處住地,所謂身見等三界之見惑,入見道時併斷於一處。 2. 欲愛住地,即欲界中色、聲、香、味、觸等五種欲愛的煩惱。 3. 色愛住地,即色界煩惱,捨外五欲而貪著己身之煩惱。 4. 有愛住地,屬無色界煩惱,捨離色貪但愛著己心。 5. 無明住地,即三界一切無明根本煩惱。(《大乘義章》卷 5,《大正藏》卷 44,頁 567 上;《勝鬘經》,《大正藏》卷 12,頁 220 上。)

註 54:變異身是阿羅漢、辟支佛和登地菩薩,以無漏的「有分別業為因,以無明住地為緣,所招感三界外之殊勝報身,雖然殊勝,仍有微細的生滅,故稱「不得自在」。慧遠在《大乘義章》卷八稱變異生死分為(1)事識中之變異生死,(2)妄識中之變異生死。參閱《大正藏》卷 44,頁 615-618 中。

42 頁

苦和欣求涅槃。佛性的「相應性」分為因相應和果相應。因相應乃指信樂大乘為法身因,定慧為佛智因,悲心為如來因。果相應是指五通、知漏盡、漏盡無垢,因為此三果與佛體性相應不離。佛性的「行性」是指佛性之性體雖然不二,但是依修行的差別而言,可分為凡夫,聖人和佛。「時差別」有三種時:不淨時是凡夫,淨時即為菩薩,善淨時即為佛。反而言之,雖然有凡夫,菩薩和佛的「時」和「處」的差別,但佛性無所不在,故佛性又具「遍處性」、「不變性」和「無差別性」。

總之,在詮釋佛性的體性時,慧遠依傳統「法數增一」方式,從一至十門,甚至可綜合成三十三門,加以詳細說明佛性的意義。基本上,他都是根據《大般涅槃經》、《勝鬘經》和《寶性論》。可見他受此三部典籍影響之深,同時也可想見此三部經論在慧遠時代已相當流行。

三、佛性之有無、內外、當現義

慧遠在《大乘義章·佛性義》的第一和第二節,首先依據屬於如來藏系思想的經論,分別詳解佛性的意義和體狀。其次,他再以「有

無」、「內外」、「三世」、「當現」等分別料簡佛性。慧遠約「緣」論佛性之「有無」時，再度以《涅槃經》的一闡提和善根人之或有或無佛性而論。他說佛性在因地隨雜染緣起即成不善，而不善之法本質上還是佛性，一闡提有此不善性，善根人則無。相反的，佛性隨無漏法緣起即成善，此佛性善根人有，一闡提無。至於本具的理佛性，二者均有，而成佛之後的果佛性，二者均無。換言之，慧遠認為雖然能行善法的「行佛性」，一闡提尚未俱備，然而能成佛的終極依據「理佛性」，一闡提卻是本有的。因此慧遠主張一闡提終究是可成佛的。

以上是就「緣」論佛性之有無，若就「體性」辨有無，則慧遠認為可言佛性亦有、亦無、亦非有非無。說佛性為有，是指眾生如來藏緣起法界有恆河沙無量清淨功德而言。說佛性無，有二義：

一離相名無...一切眾生心識體雖是有，無有大小長短等相，

43 頁

佛性亦爾，體雖是有，而無一相。...二無性名無...如來藏中，恆沙佛法，同一體性，互相緣集，無有一法別守自性...離諸法外，無別有一常性可得，諸法齊爾，故說為無。(註 55)

慧遠認為說佛性無乃是因為佛性「離相」和「無性」。這可藉由《勝鬘經》的「如實空」和「如實不空」來解釋。佛性本來「如實空」，從本已來，不與一切染法相應，亦無一切法差別相，在此意義下，可說佛性無（如實空）。相反地，佛性本來亦是「如實不空」，因為如來藏中具恆沙淨法，雖然不空，卻無有常性可得，故亦可說佛性無。再者，若從斷四句，絕百非的絕對理體而言，佛性亦得說為非有非無。

慧遠接著以「內外」再論佛性，他以「隨相」和「情理」兩方面加以解釋：

言隨相者，眾生為內，山河大地非情物等，以之為外。若當說彼因果之性，局在眾生，得言是內。若說理性，性通內外。雖復約彼內外相辨，而體平等，非內非外。(註 56)

慧遠稱有情眾生為「內」，無情的山河大地為「外」。若就佛因性、佛果性而言，則佛性僅局限於眾生之「內」。慧遠如此的解釋是根據《大般涅槃經》所說的：「非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物，

離如是無情之物，是名佛性」。以能圓証佛果性而言，眾生才有佛性，無情之物是被排除在「外」的。然而，就理佛性的理體而言，則佛性通內外，俱遍有情和無情，就佛性平等一如而言，又可言佛性非內非外。

再者，若以「情理」論佛性之內外，慧遠說：

註 55:《大正藏》卷 44，頁 476 上。

註 56:《大正藏》卷 44，頁 476 中。

註 57:《大般涅槃經》卷 36，《大正藏》卷 12，頁 581 上。

44 頁

言情理者，即彼妄想陰界入等，以說性故，得言在內。而真平等，妙出情妄，名之為外。(註 58)

若以「情理」論佛性，則屬於六蘊、十二入、十八界等情識境界之內的眾生佛性，名之為「內」，(註 59) 而屬「真平等、妙出情妄」的「理」佛性，名之為「外」。但是佛性終究超越「情理」，因此亦可說佛性非內非外。慧遠就「三世」論佛性時，他說：「論其體性，古今常湛，猶若虛空，非三世攝。」(註 60) 佛性德同法性，並非先有染法，後息為淨，故非三世攝。但是若隨緣辨性，則又可以過去、現在、未來三世的範疇來論佛性。眾生所証得的「後身佛性」，約因望果，可稱之為「未來」，約果反望，名為「過去」，以當下而言，又可稱之為「現在」。

至於佛性是「當來有」(始有)或「現下有」(本有)，慧遠說：

言「當」「現」者，若就凡說，因性在「現」，果性在「當」。若就佛論，果性在「現」，因性過去。語其理性，旨通「當」「現」，體非「當」「現」。(註 61)

一般凡夫眾生在因地時，「現」下本具如來藏清淨的佛因性，因此可說佛性是本有的，但是因為眾生尚未成佛，其果佛性，只能說是「當」來有。相反的，若就佛的果位論，則果佛性是「現」下証得，因佛性是過去本有。以理佛性的體遍一切而言，佛性又可說既是「當來有」，亦是

註 58:《大般涅槃經》卷 36，《大正藏》卷 12，頁 581 上。

註 59:南北朝時代研究《涅槃經》的諸師陸續提出不同的佛性說，其中僧柔等人所主張的以六法（五蘊和假我）為正因佛性，即是慧遠所指的情識境界的「內」佛性。

註 60:《大正藏》卷 44，頁 476 中。慧遠是跟據《大般涅槃經》卷 36 所說：「佛性非是三世攝」。

註 61:《大正藏》卷 44，頁 476 下。

45 頁

「現下有」而從佛性理體的超越性而言，亦可說佛性體非「當」「現」，亦即超越「當來有」、「現下有」。

佛性是否為本有、始有、當有，在南北朝時曾引起廣泛討論。最早討論此問題者，當屬竺道生。其著作《佛性當有論》雖已佚失，然從道生的其他著述中，可推論道生是持佛性本有說，（註 62）與其「孤明先發」主張一切眾生皆可成佛的想法相符合。至於南北朝時「本有」、「始有」意義為何？「本有」說指眾生本具佛性，只是為客塵煩惱所蔽，尚未顯現而已，性宗均持此說。「始有」說指眾生並未本具佛性，須經過種種修行才能「轉識成智」証得正覺，相宗持此說。然而，亦有約因中未有果而說佛性是始有，如此意義下的「始有」說，並不否定因中「本有」因佛性。由於本始之爭眾說紛紜，因此出現「本有於當」的調和說，即是說眾生本有成佛的因性，雖然現在尚未証果，「當」來必「有」成佛的結果。

值得注意的是慧遠在討論佛性的存有問題時，並未延用「本有」、「始有」等說法，而是用「當」、「現」，亦即將眾生因性本有的佛性，和如來的果佛性，稱為「現」有，而眾生當來証得的果佛性，稱之為「當」有，避開了「本」，「始」之辯，其立論頗具創意。

四、佛性之各種因義

慧遠在《大乘義章·佛性義》的第四門「明因義」中，就「緣因、正因」和「生因、了因」分別討論佛性的作用，其依據還是來自《大般涅槃經》，如〈師子吼菩薩品〉說：

善男子，因有二種，一者正因，二者緣因。正因者，如乳生酪。

註 62:參閱釋恆清，《佛性思想》，東大圖書，1997，頁 232-235。

另外，有關佛性本有、始有之爭，參閱湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，鼎文書局，1975，頁 715-717；賴永海，《中國佛性論》，人民出版社，1988，頁 89- 104。

46 頁

緣因者，如煖酵等，從乳生故，故言乳中有酥。(註 63)

酪是由乳提煉而成，就酪而言，乳是正因，而乳之能生酪，有賴煖氣和酵母等助緣，故為緣因。此是以乳、酪做比喻解釋正因、緣因的關係。若以眾生而言，則經文接著說：「眾生佛性亦有二種因：一者因正、二者緣因。正因者謂諸眾生，緣因者，謂六波羅蜜。」眾生為正因佛性，是就眾生生命存在的事實而言，而且眾生有厭苦求樂的渴求，是求佛道的主因。而六波羅蜜為緣因，是因為修行六波羅蜜有助於証悟的作用。

慧遠解釋「正因」和「緣因」說：「言緣因者，親而感果，名為正因，疏而助發名為緣因。」(註 65) 他是以「親」「疏」來分別緣正。正因佛性有強力的感果作用，故為親因，緣因佛性有助發作用，故為助因。雖然慧遠沒有像《涅槃經》指出正因、緣因所指為何，其解釋與《涅槃經》的說法相符合。值得注意的是慧遠從修証的果位詮釋緣正佛性。他說法佛性是法佛的「正因」，報佛性是報佛的「正因」，就如金礦是金飾的正因。若依果德而言，慧遠認為可分「性淨」和「方便」二種差別，因為眾生「性淨」，可作為菩提涅槃的正因，而助成菩提涅槃的六波羅蜜自然就是緣因。若以方便起修而言，因為菩提涅槃果有賴六波羅蜜的方便起修，故可稱六波羅蜜是「正因」，而「性淨」反而是「緣因」了。

佛性又可分為「生因」、「了因」。慧遠解釋說：

言生(因)了(因)者，望方便果，報佛之性是其生因，真心體從本已來，有可生義，生彼果故，... 佛性可生，以可生故，名為「生因」。... 望行淨果，法佛之性，但是了因，非是生因.... 諸佛之性，是真識心體有，從本已來，有可顯了成果之義，故名「了因」。(註 66)

註 63: 《大般涅槃經》卷 28，《大正藏》卷 12，頁 530 中。

註 64: 《大般涅槃經》卷 28，《大正藏》卷 12，頁 530 下。

註 65:《大正藏》卷 44, 頁 476 下。

註 66:《大正藏》卷 44, 頁 476 下-477 上。

47 頁

慧遠認為約方便起修而証得的佛果而言，報佛性是「生因」，因為其從本以來就有可生的作用。若約「性淨果」而言，則法佛性即是了因而非生因，因為性淨的真識心體從本已有，非新生但有「顯了成果」的作用。慧遠如此解釋生因和了因，與《涅槃經》的說法一致。〈獅子吼菩薩品〉說：「能生法者是名生因，燈能了物故名了因，煩惱諸法是名生因，如穀子等是名生因。」（註 67）凡是能生者都可稱之為「生因」，如穀種能生穀物，煩惱諸結能生生死，其意義明顯可知。至於「了因」的意義，經文舉「燈能了物」為例，由於燈有「了物」的作用，引伸凡是有「照了」、「顯發」作用者都可稱為了因。

《涅槃經·獅子吼菩薩品》中所提到不同二因，綜合而言，有生因、正因、了因、緣因，但是因為各種不同組合的二因，其所指各有不同，因此意義有時不明確，例如有時候說生因即是正因，有時候說緣因即是了因。慧遠就將經中認為是「了因」的八正道阿耨菩提佛性，解釋成是既是「了因」又是「生因」。總之，以不同組合的二因解釋佛性義，相當含糊不清，與慧遠同時代的天台智顛將它們綜合成「三因佛性——正因、了因、緣因。其意義明確且有系統，比《涅槃經》和慧遠的解說更圓融。

五、佛性說之意趣

無我和緣起性空是自原始佛教以來佛教的基本教義，許多經典說諸法空，以破除法執和我執。然而，強調自性清淨的如來藏（佛性）說卻在三、四世紀之後逐漸闡揚開來，於是看似矛盾的緣起之「空」和自性清淨之「有」如何調和，以及佛性說的意趣何在，遂成為許多經論關心的議題。慧遠在《大乘義章·佛性義》最後一節就討論了這個問題，他說：

清淨法界門中，備一切義。諸法緣起，互相集成。就空論法，無

註 67:《大般涅槃經》卷 28, 《大正藏》卷 12, 頁 530 上。

法不空。據性辦法，無法非空。空之與性，各是一門。門別既殊，所為亦異，說空為破執有眾生，說性所為，經論不同。

(註 68)

在自性清淨的如來藏（佛性）中，本具一切清淨性，因此若「據性辦法」，則萬法皆「有」。然而，萬法依如來藏緣起而性空，因此「就空論法」，則萬法皆「空」。然而因為「性空」中兼具「妙有」、「妙有」中亦不離「性空」，故兩者還是可兼容的。不過，說空、說有各有其教學目的：說空是為破執有，至於說佛性有的目的，各經論有不同解說。慧遠依《涅槃經》和《寶性論》加以說明。

慧遠引《涅槃經》說：「為令眾生不放逸故，宣說佛性。」（註 69）換言之，為防眾生自輕，認為不能成大菩提，而無心趣道多所放逸，故說眾生有佛性定當成佛。再者，《寶性論》謂佛性是為了下列五種持有妄執的眾生而說的：

1. 怯弱心者：怯弱心者認為自己沒有佛性，不知求佛道。佛陀為了去其妄執，說眾生有佛性必定成佛，就像木有火性，鑽之即生火，增加其自信心及勇猛心。

2. 輕慢餘眾生者：對輕慢其他眾生者宣說一切眾生皆有佛性，可使他們尊重、平等對待其他眾生而不生輕慢心。

3. 妄執我者：慧遠所說的「妄執我者」，即是《寶性論》所說的「計身有神我者」。自古如來藏（佛性）說最引起爭議的是它的神我色彩。《楞伽經》中大慧菩薩就曾質疑：「云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？」（註 70）此處何以反而說佛性可對治計身有神我呢？慧遠解釋說：「為妄執我眾生故，宣說佛性，不同情取，故（勝鬘）經說言：如來藏者非

註 68: 《大正藏》卷 44，頁 477 下。

註 69: 《大正藏》卷 44，頁 477 下。 ，另外，參閱南本《大般涅槃經》卷 32 所說：「諸眾生悉有佛性，為令一切不放逸故，是名如意語。」，《大正藏》卷 12，頁 821 中。

註 70: 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2，《大正藏》卷 16，頁 489 上。

我眾生、非命非人」（註 71）慧遠只說佛性「不同情取」、「非我

」，並沒有進一步說明何以如此，《楞伽經》有較詳細的解說。該經中說如來藏不同於外道所說的我，因為如來藏是空、無相、如、法性、法身等的異名，佛陀為了斷除凡夫對無我的畏懼，才說如來藏，真正的如來藏應瞭解為「無我如來藏」，(註 72) 與外道神我是完全不同的。

4. 妄執法者：何以說佛性能對治有法執的眾生？慧遠只說：「為執著虛妄法故，宣說佛性，不同所取。」(註 73) 其語義還是不清，《佛性論》中的解說可作參考。《佛性論》說眾生有二種「虛妄執」的過失：「本無」，「客」。(註 74)「本無」者謂在如如理中，本無人我，但眾生作人我執，由此執起無明，無明起業，業起果報。其實無明、業、果報本無，故謂虛妄執。所謂「客」者，指一切有為法，皆念念滅，即前剎那為舊，次剎那為客，即起即滅，若於其中起實有法想，即是虛妄執。因此，對妄執法者，佛陀說佛性。但是，為何說佛性就能去除性屬本無和客塵的虛妄執呢？因為《佛性論》說「佛性者，即是人法二空所顯真如。」換言之，佛性不是具有自性的本體存有，而是徹證我空與法空之後所顯的真如，因此，佛性說不但不會落入神我論，而且可除虛妄法。

5. 謗誹真如佛性者：一方面固然不能把佛性瞭解成外道的神我，另一方面也不可誤解佛性為無常法，因為佛性是體解人法二空所生的法身清淨智慧功德，即所謂的常、樂、我、淨。因此，對謗誹真如佛性為斷滅的眾生，佛陀說佛性的真實功德。

註 71:《大正藏》卷 44，頁 477 下。

註 72:《楞伽經》曰：「大慧！我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃...如是等句說如來藏已，如來應供等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門...為離外道故，當依無我如來之藏。」《大正藏》卷 16，頁 489 中。

註 73:《大正藏》卷 44，頁 477 下。

註 74:《佛性論》卷 1，《大正藏》卷 31，頁 787 上。

註 75:同上，頁 787 中。

六、結語

以上是慧遠在《大乘義章》中分五門加以詳解佛性義，慧遠師承

勒那摩提的地論宗相州南道學派，他的詮釋主要是依據《涅槃經》、《勝鬘夫人經》、以及勒那摩提譯的《寶性論》等如來藏學系的經論。基本上，慧遠以如來藏自性清淨心為立論基礎，主張佛性本具，並將阿梨耶識，與《涅槃經》的佛性會通，而稱之為「真識心」，這是慧遠佛性說的一大特點。整體而言，慧遠的佛性義契合印度如來藏思想的原意。

提要

《大乘義章》是南北朝末葉義學大師淨影慧遠(523-597)的重要著作，其內容猶如一部佛教法義的小百科全書。慧遠以法數類聚方式詳釋兩百餘個重要佛教術語，其中「佛性義」有專章詳論。本文即是根據此章，探討慧遠的佛性思想。

本文第一部分論析慧遠如何以「因性」、「體」、「不改」、「性別」分別說明佛性的涵義。慧遠以「真識心」解釋佛性，雖然會通了阿賴耶識，基本上其佛性義還是契合如來藏學系的說法。第二部分探討慧遠如何從一門到十門辨析佛性的體狀，其理論的主要依據來自《大般涅槃經》、《勝鬘經》、《寶性論》等。第三部分討論慧遠如何從「有無」、「內外」、「三世」、「當現」等概念更進一步解釋佛性。第四部分論及慧遠如何解釋佛性學說的用意及其爭議點。